

EMPIRIKALIZEM: MODERNA FILOZOFSKA MISEL¹

Kwasi Wiredu

I. Akanski jezik in izražanje abstraktnih idej

Neredko lahko slišimo trditev, da so Afričani bolj nagnjeni h konkretnemu kot pa k abstraktnemu razmišljanju. S sorodnimi oznakami se velikokrat opisuje tudi afriško misel; tako naj bi bila le-ta po značaju bolj praktična kot pa teoretična, po usmeritvi pa prej empirična kot metafizična. Vsi trije omenjeni kontrasti so navedeni ali nakazani v naslednjem citatu iz knjige Kennetha Littla *Mendi iz Sierre Leone*:

[Dejstvo je, da] Mendi niso preveč nagnjeni k *teoretičnemu umovanju*. Težko jih je bilo pripraviti do tega, da bi spregovorili o vprašanih *abstraktnega* značaja, in nagibam se k mnenju, da vzroka za njihovo pomanjkanje zanimanja ne gre iskati le v dejstvu, da so jim bili nekateri od mojih pojmov tuji, ampak prav v njihovi indiferentnosti ... Splošni vtis, ki sem ga [tako] dobil, je, da imajo Mendi *v osnovi 'praktičen'* odnos do življenja ... To, po mojem mnenju, pojasnjuje njihovo pomanjkanje interesa za *metafiziko* ... Videti je, kot da na 'nadnaravne' pojave gledajo skoraj enako oziroma s precej podobnim odnosom kot na materialne okoliščine svojega okolja ... Tudi ta odnos je, znotraj okvirov njihovega znanja, docela empiričen.²

Sprašujem pa se, ali bi ta raziskovalec res naletel na večje navdušenje, če bi z istimi abstraktnimi nalogami nagovoril obiskovalce londonske prodajalne Woolworth. Kakorkoli že, to so bili vtisi zunanjega, tujega opazovalca. Izredno zanimivo pa je, da so se bili z njim pripravljene strinjati tudi nekateri

¹ Naslovni izraz »empirikalizem« (*empiricism*) je avtorjev neologizem (op. ur.).

² V knjigi Darylla Forda, *African Worlds*, Oxford University Press, London/New York 1954, str. 112–113.

afriški učenjaki. Oglejmo si naslednje trditve: (1) E. Bolaji Idowu, »Pri plemenu Joruba je abstraktno razmišljanje le malo prisotno«;³ (2) John S. Mbiti, »Na splošno povedano, afriški miselni vzorci so bolj konkretni kot abstraktni«;⁴ (3) Okot p'Bitek, »Niloti, tako kot prvi Židje, ne razmišljajo metafizično.«⁵

Ti kontrasti, kot bom dokazal v nadaljevanju, vsebujejo le polresnice, njim pripadajoče napol neresnice pa predstavljajo hudo nerazumevanje afriške misli. Ogleдали si jih bomo po vrsti enega za drugim, obravnavali pa jih bomo skozi misel in jezik ljudstva Akan v Gani, področja, na katero sem se osredotočil zaradi svojih korenin in želje, da bi se izognili površnim posplošitvam o našem velikem kontinentu. (Pripadniki jezikovne skupnosti Akan živijo v določenih predelih Gane in Slonokoščene obale. V Gani predstavljajo nekaj manj kot polovico več kot 20-milijonskega prebivalstva. Upam, da bodo tudi drugi primerjali stanja v svojih jezikih z akanskim, saj je moje navajanje primera skupnosti Akan brezplodno, če ne more spodbuditi takih primerjav.)

Kar se tiče vprašanja teoretičnosti in praktičnosti, bi morala že najmanjša pozornost, namenjena repertoarju filozofskih maksim kateregakoli afriškega ljudstva, iz splošnega prepričanja izbrisati zmotno mnenje, da je vsak tradicionalni Afričan neizogibno nesposoben teoretičnega razmišljanja. Kar pri tej polresnici drži, je dejstvo, da je teoretična misel velikokrat zavita v praktično izrazje. Na splošno lahko rečemo, da premik iz praktičnega besedišča do teoretične misli poteka prek metafore.

Če nato pogledamo vprašanje konkretnega nasproti abstraktnemu, je po mojem mnenju nedvomno res – in to je spet polovica, ki je resnična –, da je akanski jezik izjemno skop z abstraktnimi samostalniki. Govorci se ponavadi dovolj dobro znajdejo z glagolniško parafrazo. Ekvivalent angleškemu samostalniku »beauty« [lepota] je tako izraz *feye* oziroma parafrazirano v angleščini »being beautiful« [biti lep]; »goodness« [dobrota, dobro] je *papaye*, »being good« [biti dober] ali *papayo*, »doing good« [delati dobro]; »kindness« [prijaznost] je *ayemye*,⁶ »being good« [biti dober], etimološko pa »the being good of the inside of the stomach« [dobro (počutje) notranjosti želodca]; »selfishness« [sebičnost] je *ayemonyon*, »being selfish« [biti sebičen], etimološko pa »the being sour of the inside of the stomach« [jedkost v notranjosti želodca] ali *pesemankomenya*, »wanting to get everything for myself« [želeto vse samo

³ Olodumare: *God In Yoruba Belief*, Longman, London 1962, str. 39.

⁴ *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 1969, str. 30.

⁵ *African Religions in Western Scholarship*, East African Literature Bureau, circa 1971, str. 85.

⁶ Kwame Gyekye je v prispevku »Akan Language and the Materialistic Thesis«, *Studies in Language*, 1. zvezek, št. 2, 1977, predstavil študijo fizikalistične etimologije psiholoških pojmov v akanskem jeziku, v kateri je skušal razložiti, da ta etimološki fizikalizem ne implicira tudi resničnega fizikalizma ali materializma.

zase]; »carefulness« [previdnost] je *anidaho*, »keeping your eyes open« [imeti odprte oči]; »insolence« [predrznost] pa *aniammowoho*, »not being watchful of appropriate norms« [neupoštevane ustreznih pravil; v tem primeru je lahko tudi slovenski ekvivalent glagolnik – op. prev.], etimološko pa »not having your eyes attached to yourself« [»ne imeti oči pritrjenih nase«] – in tako dalje. V takem jeziku seveda kakšna platonistična ontologija, po kateri naj bi abstraktni samostalniki označevali abstraktne pojme, najde bolj malo podkrepitev.

Mogoče je ugovarjati, da taka fizikalistična etimologija tudi angleščini ni povsem tuja. Tako, na primer, osebo, ki se obnaša na določen način, angleški jezik opiše kot »having his heart in the right place« [s srcem na pravem mestu], pa vendar to ne napoveduje nujno tudi kakršnekoli oblike metafizike. Odgovor je v tem, da bistvo ponazoritve ni v navideznem fizikalizmu frazeologije, ampak v njenem glagolniškem značaju.

Kar pa sploh ne drži – in kar obravnavani kontrast daje razumeti –, je trditev, da se akanski jezik izogiba izražanju abstraktnih idej. Pojmi, ki so v angleščini izraženi s slovnično kategorijo abstraktnih samostalnikov, so v akanskem jeziku resda izraženi na drugačen način, a se prav tako in kljub temu izražajo. Ali, povedano z drugimi besedami, abstraktni samostalniki niso edina možnost za izražanje abstrakcij. Tudi angleščina poleg abstraktnih samostalnikov pozna še nekaj načinov izražanja abstraktnih pojmov. Zgornje akanske parafraze abstraktnih samostalnikov v angleščini so angleški izrazi, ki vendarle izražajo abstrakcije. Nadalje, tudi beseda »man« [človek, moški], na primer, ne spada v skupino abstraktnih samostalnikov (njegova abstraktna različica je namreč »manhood« [moškost]), a izraža abstrakcijo višje stopnje. Tudi beseda »time« [čas] ni abstrakten samostalni, a izraža pojem, ki po stopnji abstraktnosti presega marsikaterega iz te kategorije. Pomislimo samo na relativno omejeno abstraktnost abstraktnega samostalnika, kot je npr. »hardness« [trdota, trdnost]. V resnici vse besede, vključno s sinkategorematičnimi, izražajo določeno stopnjo abstrakcije. Prav zato, ker npr. beseda »by« [od, s strani, ob] v ustreznih semantičnih okoljih izraža idejo »povzročitelja« ali pa bližine, lahko skupaj z besedama »written« in »Plato« sestavi pomensko enoto, ki jo izraža besedna zveza »written by Plato« [ki jo/ga je napisal Platon], ali pa z besedama »passed« in »river« izrazi misel »passed by the river«⁷ [je šel/šla ob reki; v slovenščini bi lahko za primer vzeli, recimo, predlog »za«, ki lahko med drugim izraža čas (za življenja – ko je bil še živ) in položaja (za mizo – sedel je za mizo) – op. prev.]. Iz tega sledi, da Afričani, če uporabljajo

⁷ C. I. Lewis je v svojem delu *Analysis of Knowledge and Valuation*, Open court, La Salle, Ill. 1946, prepričljivo zagovarjal stališče, da imajo tudi sinkategorematične besede pomen.

kakršenkoli jezik, ki je v razvoju dosegel višji nivo od demonstrativnih meh-konebnikov – in še za te bi bilo mogoče trditi, da so tudi že do neke mere abstraktni, če lahko z njimi izrazimo kakršnokoli misel –, najbrž razumejo tudi različne vrste abstrakcij.

Razlika med angleškim in akanskim jezikom pri izražanju abstraktnih pojmov je torej v tem, da angleški jezik poleg različnih slovničnih sredstev za abstraktni govor (od katerih je nekaj analognih prej omenjenim glagolskim parafrazam v akanskem jeziku) pogosto uporablja abstraktne samostalnike. V akanskem jeziku takih alternativ ni ali pa so izjemno redke. Ena od lastnosti abstraktnih samostalnikov je tudi, da *dajejo vtis*, kot da svoj pomen zaznamujejo z neke vrste objektivno individualnostjo. Tako beseda »kindness« [prijaznost] zveni, kot da bi označevala posebno vrsto predmeta ali stvari, do katere imajo določena prijazna dejanja določen odnos. Te ontološke sugestivnosti v besedni zvezi »being kind« [biti prijazen] ni, četudi izraža isto idejo kot »kindness« [prijaznost]. Sugestivnost oblike abstraktnega samostalnika sicer ni edina stvar, ki lahko spodbudi, kar bi po Gilbertu Rylu lahko imenovali metafiziko abstraktnih entitet po načelu »'Fido'-Fido«, ⁸ je pa prav gotovo zelo vabljiva. V akanskem jeziku – in predvidevam, da tudi v drugih afriških jezikih – te skušnjave povečini ni zaslediti, kar dokazuje, da se jeziki sami v sebi ne nagibajo k platonistični obliki metafizike. ⁹ In upoštevajte, da je vse, za kar pravimo, da jezik lahko naredi, to, da nekaj sprejema ali zavrača, ne pa zahteva (opravičujem se Leibnizu). Kar pa ne pomeni, da akanski jezik na splošno zavrača metafiziko.

II. Empirično in metafizično

To nas pripelje do tretjega kontrasta oziroma mnjenja, da ima afriška misel vse poteze empirične usmeritve in v njej ni niti sledi o metafizičnem. To pa je velika zmota. Način razmišljanja je lahko hkrati empiričen in metafizičen, v nadaljevanju pa bom pokazal, da je tradicionalna akanska metafizika empi-

⁸ Glej razpravo Gilberta Ryla z naslovom »The Theory of Meaning« v njegovih zbranih delih (*Collected Papers*, 2. zvezek), v kateri je teorijo pomena, po kateri na bi se vsako ime nanašalo na določen predmet, označil za obravnavanje pomena na način »'Fido'-Fido«.

⁹ V zahodni filozofiji je platonizem še vedno močno prisoten. Ljudje mislijo, na primer, da so številke abstraktni *predmeti*, da pojmi obstajajo neodvisno od misli in podobno. Taka ontološka prepričanja bi v ušesih tradiciji zavezanih Akanov zvenela kot prohibitivno neverjetna in seveda je mogoče, da bi se zato morali podvreči terapiji Zahoda. A kljub temu moja ušesa ostajajo nedovzetna za tako terapijo in tudi sam sem kritiziral trditve o obstoju abstraktnih entitet ali predmetov v svojem delu *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996, 2. poglavje: »A Philosophical Perspective on the Concept of Human Communication«.

rična vrsta metafizike. Naj najprej pojasnim, da z izrazom empirična metafizika ne označujem sistema, v katerem je vsak stavek (*proposition*) empiričen. Empirični stavek je seveda tisti, katerega resničnost ali neresničnost lahko ugotovimo le skozi izkustvo. V tem smislu so metafizični stavki na splošno neempirični. Toda izjava je lahko neempirična v odnosu do vprašanja o svoji resničnostni vrednosti, pa še vedno empirična v odnosu do svoje pojmovne zgradbe. Pri slednji pa gre za bolj kompleksno kognitivno vprašanje kot zgolj za to, ali je stavek empiričen v odnosu do svoje resničnostne vrednosti.

Vzemimo za primer stavek »Vsi bratje so moškega spola.« To je analitični stavek.¹⁰ Po definiciji je njegova resničnostna vrednost odvisna od odnosa med pojmi, ki ga sestavljajo in ki jih lahko spoznamo skozi analizo. Ta stavek je neempiričen oziroma aprioren. Po drugi strani pa sama pojma »brat« in »moškega spola« vendarle sta empirična, saj se (lahko) oblikujeta samo skozi izkustvo. Kar morda ni enako jasno, je to, da sta tudi ostala dva pojma v stavku – »vsi« in »so« – prav tako empirična. A naslednje pojasnilo bi moralo zadostovati kot dokaz. Pojem »vsi« označuje enega od mogočih načinov, kako pristopiti k predmetom našega izkustva, kateremu sta lahko alternativni besedi, kot sta »nekaj« ali »večina«. Omenjene besede se nanašajo v prvi vrsti na načine izkušanja, v drugi vrsti na načine razmišljanja o izkustvih in predmetih le-teh ter nazadnje potencialno tudi na ravnanje na osnovi naših izkustev. Kvantifikacijski pojmi torej izhajajo iz izkustev. Beseda »so«, ki je oblika glagola »biti«, je celo še bolj primarno povezana z izkustvom. Nanaša se na dejanje prepoznavne, ki je eden integralnih elementov kakršnegakoli kognitivnega izkustva.

Na splošno bi rekel, da je vsak pojem, ki ga je mogoče izpeljati iz izkustva ali se nanaša na določen vidik ali način izkušanja, empiričen. Pa kljub temu

¹⁰ V nasprotju z Mortonom Whitom, Quinom in nekaterimi drugimi nimam pomislekov glede razlikovanja med analitičnim in sintetičnim. Glej prispevek Mortona Whita, »Analytic-Synthetic: An Untenable Dualism« v publikaciji, ki jo je uredil Sydney Hook: *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York, 1950; ter prispevek W. V. O. Quina, »Two Dogmas of Empiricism« v njegovem delu *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York 1953 (za slov. prevod gl.: »Dve dogmi empirizma«, *Analiza* 5 (2001), št. 4, str. 67–85, op. ur.). Po mojem mnenju je razlikovanje med analitičnim in sintetičnim povsem semantične narave; nima nobenega posebnega epistemološkega pomena. Toda tako njegovi zagovorniki kot kritiki so radi povezovali analitičnost z nekakšno čudovito gotovostjo, kakršne sintetične trditve ne posedujejo. Takšno slepo zaupanje v analitično pa ni verodostojno. Resničnostna vrednost domnevno analitičnih stavkov je lahko prav tako težko opredeljiva kot pri sintetičnih stavkih. Prav tako ni težko najti sintetičnega stavka, ki je bolj gotov od nekaterih analitičnih. Možnost napake je, denimo, neprimerno večja pri izjavi, ki se tiče neke določene sistematizacije predikatne logike, ki je deduktivno zaključena, kot pa pri izjavi, da v Afriki obstaja država po imenu Gana. Ta ograditev od analitičnih stavkov velja tudi – *mutatis mutandi* – za nujne in apriorne stavke. In tudi za slednje ne moremo reči, da so gotovi.

stavki, oblikovani v okviru takih pojmov, niso nujno empirični. Nekateri so empirični, drugi apriorni, vsi pa so empirični v smislu svoje pojmovne zgradbe. Apriorni del empirične metafizike vsebuje le apriorne stavke, sestavljene iz empiričnih surovin. Takšni stavki so lahko analitični ali sintetični, odvisno od tega, kako ozko je analitičnost definirana. Če analitični stavek definiramo kot stavek, katerega resničnostna vrednost izhaja iz definicije njegovih izrazov, potem nekateri apriorni stavki ne bodo analitični, saj lahko določeni izmed njih vsebujejo ključne pojme, ki so nesestavljeni ter zato ne omogočajo analize oziroma definicije. Po drugi strani pa, če analitični stavek širše definiramo kot stavek, katerega resničnostna vrednost je odvisna samo od pomenov njegovih sestavnih izrazov in odnosov med njimi, potem so apriorni stavki lahko samo in nič drugega kot analitični. Vseeno pa velja opozoriti, da je ta zadnja definicija analitičnosti širša od tiste, ki je prevladovala v nekaterih zgodovinskih rabah tega pojma. Zdi se, da niti Kant, ki je opredelil izraza analitično/sintetično, niti, denimo, predstavniki logičnega pozitivizma, za katerih filozofijo sta bila omenjena termina ključnega pomena, niso jasno razločevali med obema oblikama definicije. Dvoumnosti se je seveda mogoče izogniti, če jasno določimo, katera definicija se uporablja v določenem delu diskurza.¹¹

Nadalje moramo upoštevati, da bi metafizični sistem lahko vključeval tako empirične kot tudi normativne stavke. Metafizične teorije so pogosto hkrati analitične in sintetične, a v drugačnem (čeprav sorodnem) smislu, kot je to sicer pri razlikovanju med analitičnim in sintetičnim. Lahko so analitične preprosto v smislu, da je njihov cilj analizirati in odkriti, kaj vsebujejo naša pojmovanja osnovnih vidikov človeških izkušenj in zunanjega sveta. In lahko jih imenujemo sintetične v smislu, da je njihov namen organizirati tako izzvane pojmovne elemente v diskurzivne vzorce, ki bodo premogli dovolj koherentnosti in jasnosti, da bodo razrešili ali odgovorili na temeljna vprašanja, ki si jih postavljamo. Pojmovanje tega, kaj pomeni biti oseba, na primer, lahko vključuje empirična dejstva o naših zmožnostih, kot tudi normativna dejstva o temeljnih družbeno zaželenih lastnostih. To pomeni, da metafizični sistem lahko vsebuje stavke različnih logičnih tipov (analitične, sintetične ali normativne) in različnih epistemoloških tipov (apriorne ali empirične).¹² In to nepristransko do nečesa, kar bi lahko imenovali (in tvegali, da nas obtožijo barbarizma) osnovna *empirikalnost* v to vpletenih propozicij.

Za ilustracijo: pojmovanje osebe pri mnogih afriških ljudstvih, med njimi

¹¹ To vprašanje sem obdelal v delu »Kant's Synthetic a Priori in Geometry and the Rise of Non-Euclidean Geometries«, *Kant-Studien*, januar 1970, str. 5–27, še posebej str. 13–18.

¹² Stvari se spremenijo, če je to, o čemer govorimo, metafizični *stavek*, ne pa metafizični *sistem*. Metafizični stavek mora biti neempiričen, predmet le-tega pa mora biti določen temeljni vidik svetovnega nazora.

tudi pri Akanih, ima dva vidika: deskriptivnega in normativnega. V skladu z deskriptivnim vidikom naj bi osebo poleg fizične postave (*nipadua*) sestavljala tudi življenjska entiteta, ki prihaja od Najvišjega in ki se v akanskem jeziku imenuje *okra*, ter entiteta, imenovana *sunsum*, ki naj bi v človeku porajala tisto vrsto osebne drže, po kateri se vsak posameznik razlikuje od drugih ljudi. V svoji bogati filozofiji osebnosti tradicionalni Jorubi poznajo v osnovi pravzaprav podobno analizo deskriptivnih elementov osebe. V obeh pogledih se elementa, ki bi ju lahko označili za kvazifizična, združita v psihološki sistem, da bi oblikovala človeškega posameznika. (Ko domnevno entiteto imenujem kvazifizično, s tem mislim, da je fizična v smislu predstave, pa vendar je običajni zakoni dinamike očitno ne omejujejo.) Normativno gledano pa tak posameznik še ni osebnost. Ta status namreč doseže šele z razvojem določenih osnovnih sposobnosti izpolnjevanja moralnih, družinskih in skupnostnih dolžnosti. Tu, v metafizičnem kontekstu, je to skupek različnih logičnih in epistemoloških pojmovanj. (Mimogrede, sodobnim akanskim mislecem pojmov *okra* in *sunsum*, ki sta v njihovem tradicionalnem pojmovanju kvazifizična, ni treba razlagati kot entiteti kakršnekoli vrste. Lahko ju interpretirajo enostavno kot vidika oziroma elementa osebnosti.)

Eden od razlogov, zakaj se težko upremo misli, da mora biti metafizika nujno neempirična, je prav gotovo ta, da so v zahodni filozofiji metafiziki večkrat zatrjevali, da imajo vpogled v področja, ki presegajo meje mogočih izkustev. Tovrstne trditve predstavljajo res nekaj izrednega, zato ni čudno, da so na podobi metafizike pustile tak pečat. Transcendentalna podoba metafizike ni obstajala samo v miselnosti laikov, ampak je za logične pozitiviste predstavljala celo bistvo dojemanja metafizike. Kant, ki je bil na neki način (in zgolj v tem smislu) predhodnik logičnih pozitivistov, je predhodno metafiziko podvrgel radikalni kritiki in jo obtožil prekupčevanja s transcendentnimi oziroma (po Kantu) transcendentnimi entitetami. Metafiziko je hotel usmeriti na »zanesljivo pot znanosti«. In eden od načinov, na katerega je to želel doseči, je bil javno obsoditi vsakršno domnevo o entiteti, ki bi bila nedostopna možnemu zoru oziroma možnemu izkustvu. Tega sicer ni imenoval empirični pristop k metafiziki, ker je skeptično gledal na gotovosti, dosegljive z empiričnim spoznavanjem, misleč, da jih bo našel v čistih, tj. apriornih pojmihih. Če bi svoje načelo možnega izkustva dosledno uporabljal v metafizičnem razmišljanju, bi iz njega izšla empirična metafizika.

V resnici pa je Kant svojemu načelu odvzel veljavo že na začetku *Kritike čiste uma*, ko je dvema najbolj prodornima pojmom človekove misli pripisal transcendentalni status kot nasprotje empiričnega. S tem mislim na Kantovo teorijo, da prostor in čas nista ne entiteti ne odnosa ne vidika pojavnega sveta, ampak čista, apriorna zora, stanji naše lastne sposobnosti zaznavanja, ki jo je

Kant imenoval čutnost. Prostor in čas – če sledimo njegovemu načinu predstavljanja teme – nista predstavi, kakršne oblikujemo skozi naše izkustvo sveta, ampak pogoja za to, da sploh lahko imamo kakšno izkustvo. Kant je odločno in jasno zagovarjal mnenje, da prostor in čas nista empirična.

V Kantovem dokazu, *Kritiki čistega uma*, pa obstaja vsaj ena ključna dvoumnost glede apriornosti prostora in časa. Ni namreč vedno jasno, ali Kant govori o *pojmu* prostora ali o tem, na kar se pojem nanaša. Naj pojasnim. Pri komunikaciji uporabljamo znake, ki so *sami po sebi* čiste fizične eksistence, ki ne pomenijo ničesar. Le na podlagi naših lastnih semantičnih konvencij pomena, pojmovanja ali konotacije povezujemo z določenim znakom. Skozi tak proces znak postane beseda ali skupaj z drugimi besedami, stavek. Imenujmo to, kar tako asociiramo z znakom, njegov pomen. Samo od sebe se nam v zvezi z določeno besedo nato postavi vprašanje, ali obstaja nekaj, na kar se ta beseda (na osnovi svojega pomena) nanaša. Nekatere besede se na kaj nanašajo, druge ne. Beseda »hiša« se konkretno nanaša na določeno stvar, beseda »samorog«, na primer, pa se ne nanaša na nobeno stvar. Imenujmo to, na kar se beseda nanaša (kadar se v resnici na kaj nanaša), referent besede. Tako lahko rečemo, da ima znak »hiša« pomen, ki ga lahko imenujemo tudi pojem hiše, in da ima na osnovi tega pomena tudi referenta. Nasprotno pa lahko rečemo, da beseda »samorog« sicer ima pomen, nima pa referenta. Poglejmo si sedaj eno od trditev, ki jih je postavil Kant: »Prostor je nujna, apriorna predstava, ki je v temelju vsem zunanjim zorom.«¹³ Takoj se nam pojavi dvom o koherentnosti izjave, če se vprašamo, ali se z izrazom »prostor« Kant tu nanaša na pomen besede prostor (tj. pojem prostora) ali na njenega referenta.

Če se vrnemo h Kantovemu načelu mogočega izkustva oziroma načelu, da je tisto, kar leži izven meja možnega izkustva, nespoznavno, lahko vidimo, da ga je kompromitiral na več načinov. Na primer s pojmom stvari na sebi, ki je po definiciji nedosegljiva mogočemu izkustvu. Govoril je tudi o različnih procesih (»sintezah«) razumevanja, skozi katere se domnevne surovine čutov spremenijo v zaznavanje pojavov – procesih, ki so tudi po definiciji nespoznavni skozi izkustvo. Spomnimo se še, kako je v svojo filozofijo, skozi razmišljanja o etiki, vključil tudi prepričanje v obstoj *transcendentnega* Boga, potem ko je neusmiljeno raztrgal vse spekulativne dokaze o obstoju takega bitja. Ali so lahko torej taka pojmovanja zanimiva za duha, ki se zaveda akanske strukture miselnosti? Mislim, da ne. Ali vsaj, kar se avtorja te razprave tiče, ne.

Ključna ugotovitev pa se tiče jezika in moje mnenje je, da so akanski in njemu sorodni jeziki takšni, da transcendentalnih pojmov oziroma pojmov,

¹³ Zdravko Kobe, *Automaton transcendentalne, Kritika čistega uma*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001, str. 62.

ki se nanašajo na entitete, bitja, procese in odnose (tj. na stvari, ki so načeloma nespoznavne skozi izkušnjo), v njih ni mogoče izraziti, ne da bi bili ob tem očitno inkohherentni. V podkrepitev te trditve bom navedel nekaj primerov najbolj osnovnih pojmov človeškega diskurza v angleščini, potem pa bom pokazal, kako njihovi ekvivalenti v akanskem jeziku onemogočajo transcendentno misel ali govor pri akanskem mediju. Naslednji pojmi vsekakor spadajo v razred, o katerem je bilo pravkar govora: prostor, čas, obstoj, substanca, stvar, kvaliteta ter (na malce manj abstraktni ravni) bog, oseba in narava. Vse te pojme je Kant podrobno obdelal, nekatere od njih pa smo v zvezi z njim tudi že omenili. V tej razpravi bomo lahko obravnavali le prostor in čas.

III. Empirična pojma časa in prostora

Pobliže si torej pogledjmo pojma prostora in časa. Kant je v delu *Kritike čistega uma* z naslovom »Transcendentalna estetika« zagovarjal trditve, da prostor in čas nista empirična pojma – saj po njegovem mnenju to nista pojma, do katerih bi lahko prišli s posploševanjem ali širjenjem omejenih primerov –, ampak sta »čista zora« – nastopita kot neskončni celoti, šele kasneje pa ju z uvajanjem specifičnih razlikovanj med pojavi lahko vedno bolj omejujemo. Eden večjih problemov Kantovega argumentiranja, kot smo že omenili, je, da govori o prostoru zdaj kot pojmu, zdaj kot referentu pojma prostora, ne da bi razliki med njima pridajal kakšen večji pomen.¹⁴ In vendar, tudi če dopuščamo, da pojem prostora obstaja a priori, iz tega še ne sledi, da za to, na kar se pojem nanaša, lahko rečemo, da je apriorno ali ne. »A priori« označuje način védenja, ne vrsto entitete ali eksistence.

Če je prostor neskončen, je še vedno mogoče, da si ga lahko predstavljamo le s pomočjo pojmov lokacije ali kraja¹⁵ in neskončne razteznosti, kar je oboje empirično. To je prav gotovo način, kako je prostor predstavljen v akanskem jeziku. Slovar jezika tvi (*tvi* označuje veliko podpodročje akanških narečij) pokojnega dr. Paula A. Koteyja obravnava prostor takole: »place (space) fa, afa, baabi«¹⁶ [kraj (prostor)] (*fa* dobesedno pomeni »side« [stran]

¹⁴ Mogoče ne bi smeli biti presenečeni, da na kaj takega naletimo pri iznajditelju transcendentnega idealizma, saj se vsak idealizem – naj bo transcendentalen ali ne – hrani iz združitve pojma in objekta.

¹⁵ Če ima David W. Hamlyn prav, potem je Aristotel prostor dojemal na podoben način. »Pri Aristotelu pojem prostora ne obstaja ločeno od pojma mest,« *Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, str. 129.

¹⁶ *Hippocrene Concise Dictionary: Twi-English, English-Twi*, Hippocrene Books, New York 1996, str. 275.

kot v zvezi »your side« [tvoja stran], *baabi* pa pomeni »somewhere« [nekje]). Omenjanje pojma »space« [prostora] pod geslom »place« [kraj] v tem delu leksikografije ni nič posebnega, tudi v angleških slovarjih je tako. Kar pa je pri tem res zanimivo, je to, da je »space« [prostor] v slovarju predstavljen le kot še ena beseda za »place« [kraj], svojega lastnega slovarskega gesla pa nima. Tu že lahko vidimo, kako poteka razumevanje pod akanskim vplivom. To pojmovanje prostora je v resnici podvrženo posplošitvi druge stopnje. Na tej ravni lahko pojem prostora razumemo kot idealno shemo metrskega sistema. To je stopnja abstrakcije, ki bi jo verjetno uporabili za potrebe matematike. Najpomembnejše pri tem pa je, da je pojmovni vzpon možen z relativno »konkretnega« pojma prostora kot neskončno raztezne lokacije.

Kar zadeva pojem časa, lahko z gotovostjo zatrdimo, da so ga govorniki akanškega jezika tradicionalno razumeli kot zaporedje dogodkov. Najpomembnejša ugotovitev ni to, da so čas računali in opredeljevali le na osnovi dogodkov, kot sta vzhajanje in zahajanje sonca, ali da so dogodke datirali z ozirom na pomembnejše dogodke, kot sta napoved vojne ali njen izbruh in nadaljevanje. Bistvo je v tem, da so *sámo* idejo časa razumeli v logični povezavi s pojmom dogodka. Mogoče velja omeniti, da v resnici noben drug možen način časovnega računanja in datiranja dogodkov niti ne obstaja. Ob odsotnosti ur in drugih podobnih instrumentov je naravno, da si pri spremljanju časa pomagamo z dogodki, kot je sončni zahod, sama uporaba ure pa še ne pomeni, da smo z njo odpravili tudi povezave z dogodki. Pot, ki jo zarišejo urini kazalci, ali digitalni izpisi na elektronskih urah, so v enaki meri dogodki kot vzhajanje ali zahajanje sonca. Prav tako drži, da je dogodke mogoče datirati le v povezavi z drugimi dogodki. Številčno sistematizirane metode časovnega določanja veljajo za bolj učinkovite kot malce impresionistične metode datiranja po znamenitih dogodkih, a ob njih kmalu pozabimo, da so tudi številke le izraz odnosov v široki paleti dogodkov. To dejstvo lažje razumemo, če uporabimo bolj dramatično metodo datiranja po zgodovinskih referencah. Slednja seveda pri Akanih služi utrjevanju pojmovanja samega časa bolj v smislu sosledja dogodkov kot pa neke vrste entitete. Vsekakor je tako utrjevanje z vidika metafizike koristno, saj v akanškem jeziku¹⁷ – kot tudi v angleščini in najbrž še mnogih drugih jezikih – obstajajo besedne zveze, ki metaforično objektivizirajo čas, in metafizike lahko take govorne figure zavedejo.

Najslavnejšo in hkrati za mnoge sodobne afriške filozofe najbolj obsoja-

¹⁷ V akanškem jeziku se reče tudi npr.: *Mmre reko na mmre reba*, kar v angleščini dobesedno pomeni »Times go and times come« [Čas pride in gre]. In še: *Mmre akongua yenni nka so*, v angleščini »No one sits on the throne of time for ever« [Nihče ne sedi večno na prestolu časa], dobesedno pa »No one sits immovably on the throne of time« [Nihče ne sedi nepremično na prestolu časa].

nja vredno razpravo o času v afriški filozofiji je v svoji knjigi *Afriške religije in filozofija* predstavil John Mbiti. Po njegovem mnenju predstavlja čas v tradicionalnem življenju afriških ljudstev »le sestav dogodkov, ki so se zgodili, tistih, ki se dogajajo sedaj, in tistih, ki se bodo zgodili neizbežno ali v neposredni prihodnosti.«¹⁸ Če si njegovo besedo »sestav« razlagamo kot »ureditev, razvrstitev«, potem se lahko strinjamo z njegovo načeloma točno predstavitvijo pojmovanja časa, prisotno pri Akanih. Vendar pa je treba takoj dodati še, da akansko pojmovanje časa v sferi prihodnosti ne obsega samo dogodkov, »ki se bodo zgodili neizbežno ali v neposredni prihodnosti«, ampak tudi vse tiste dogodke iz neskončne prihodnosti kateregakoli metafizičnega statusa. Ker je bilo razumeti, kot da Mbiti zatrjuje, da imajo Afričani omejen smisel za prihodnost, je bilo veliko afriških filozofov (upravičeno) ogorčenih nad njegovo sodbo.¹⁹ Toda njegova temeljna intuicija glede afriškega pojmovanja časa, vsaj kar zadeva skupnost Akan, je stvarna. Pojmovanje dogodka je seveda nekaj, kar se lahko oblikuje skozi izkušnjo, zato je pojem časa kot »sestava« ali reda dogodkov diametralno nasproten Kantovemu pojmovanju časa kot »čistemu zoru« ter ontološkim in epistemološkim implikacijam le-tega. Pojmovanje časa kot reda dogodkov, ki je običajno znan kot relacijski vidik časa, seveda ni svojstven Afriki. Splošno znano je, da je Leibniz na čas gledal kot na »red zaporedij«,²⁰ v nasprotju z, denimo, Newtonom, ki je čas pojmoval »absolutno« oziroma kot entiteto, ki »sama po sebi in iz svoje narave teče enakomerno, ne glede na kaj zunanjega.«²¹ Absolutni pojem časa pa ni nujno antiempiričen. Tudi drugačne teorije glede načina, na katerega se oblikuje, so enako sprejemljive. Skupaj z relacijsko teorijo ga lahko kot objektivnega postavimo nasproti Kantovi doktrini, po kateri je pojem časa subjektiven, čeprav moramo, upoštevajoč Kantova terminološka določila, »transcendentalno« predpostaviti »subjektivnemu«. Pomembna razlika med Leibnizovim in akanskim pojmovanjem časa pa je v tem, da je akansko integrirano v imanentno empirični stil razmišljanja, Leibnizovo pa ne.

¹⁸ *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 19892, str. 16–17.

¹⁹ Glej Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, druga, spremenjena in dopolnjena izdaja, Temple University Press, Philadelphia 1995, 11. poglavje, 2. razdelek, ter Kwasi Wiredu, »Time and African Thought« v publikaciji *Time and Temporality in Intercultural Perspective*, Rodopi, Atlanta 1996), ki sta jo uredila D. Tiemersma in H. A. F. Oosterling.

²⁰ G. W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi* (prev. M. Hribar), Slovenska matica, Ljubljana 2004, ponatis iz leta 1979, str. 165.

²¹ J. J. C. Smart (ur.), *Problems of Space and Time*, Collier Macmillan, New York 1964, str. 81.

IV. Empirikalizem

Slog misli, ki sem jo zgoraj opisal, je po svoji pojmovni naravi v bistvu empiričen. Njen kognitivni imperativ je »Ne dopuščaj nobene eksistence ali kategorije eksistenc, razen če jih je mogoče podpreti z empiričnimi dokazi ali na empiričnosti temelječim pojmovnim razmišljanjem.« Kar zadeva izpolnjevanje empiričnega imperativa, se popolnoma identificiram s takim načinom razmišljanja, ki je prisoten tudi v moji lastni kulturi. Toda mogoče bi koga zanimalo, zakaj sem vprašanja predstavil skozi jezik in misel skupnosti Akan, namesto da bi svoje misli podal neposredno in v okviru lastnih kompetenc. Razlog za to je povezan z zelo posebno situacijo, v kateri so se znašli sodobni afriški filozofi. Zaradi kolonialne zgodovine kontinenta se izobraževanje današnjih afriških filozofov odvija vsaj delno v duhu ene od zahodnih tradicij. Njihove prvotne, domače filozofske tradicije so bile v kolonializmu več ali manj prezrte. Zdaj, v postkolonialnem obdobju, jim je sicer spet namenjeno več pozornosti, vendar pa se hkrati soočajo s problemom sinteze. Ker bi bilo nerazumno brez premisleka zavreči vsako pojmovanje ali tehniko misli, ki izvira v zahodni tradiciji, ali nekritično sprejeti vsako domačo doktrino filozofije, bi bilo umestno najprej razviti natančno sintezo.

Prepričan sem, da lahko vsak afriški filozof dobro izkoristi vpoglede in nauke zahodne – kakor seveda tudi vzhodne – filozofije in si z njimi pomaga oblikovati tako afriško filozofijo, ki bi bila primerna okoliščinam sodobnega življenja. Iz mojega preučevanja Kanta v pričujoči razpravi, na primer, je mogoče sklepati, da se mi zdi koristno spoznati, kaj ima Kant povedati. V prvi vrsti zato, ker je pri filozofiranju v enem od evropskih jezikov pogosto potrebno (če ne drugače, vsaj zaradi jasnosti) upoštevati teoretične predpostavke v dani evropski tradiciji in tehnične termine, ki se tam uporabljajo. Taka terminologija je neizogibna, čeprav le redko v njej ni zaslediti vplivov določene doktrine. V drugi vrsti pa zato, ker osebno mislim, da se lahko iz preučevanja Kanta veliko naučimo, pa čeprav – kot v tem primeru – se z njim ne strinjamo. In tako mimogrede, tudi nestrinjanje z nekim filozofom je lahko eden od načinov, na katerega mu izkazujemo spoštovanje.

Kar se tiče preučevanja filozofske nujnosti določene empirične usmerjenosti, sta David Hume in (današnjim časom bližji) John Dewey bolj prikladna primera kot Kant. Toda moja osebna empirična preferenca izvira iz domačega okolja in vodi k filozofiji, ki se kljub temu, da ima nekaj skupnega z empirizmom Huma (in njegovih sorodnih duhov, Locka in Berkeleyja), zelo razlikuje od njega. To, kar jo povezuje z empirizmom, je prepričanje, da vse naše znanje o *zunanjem* svetu izhaja iz izkustva in da imajo – tako kot pri Humu – vsi pojmi, povezani s tem, isti izvor. (Nanašanje na zunanji svet je

pomembno, ker se brez njega teza zreducira na nesmisel, da je vse naše znanje, vključno z npr. logičnim in matematičnim, empirično!) Moje filozofsko prepričanje in empirizem pa gresta vsak svojo pot na točki, kjer empirizem tolmači izkustvo kot proces, v katerem je (neposredni) objekt razuma ideja ali vtis in kjer sta ideja ali vtis občutek. Ta pozicija se v rokah Berkeleyja hitro spremeni v idealizem (Vse je duh ali ideja), pri Humu pa v nekaj, kar bi lahko imenovali »ideizem«. ²² (Nič ne obstaja razen zaporedij vtisov ter idej, ni niti »jaza«, ki bi jih povezoval kot rdeča nit.) Razsodno izraziti katerokoli od teh postavk v akanskem jeziku pa je izjemno težko. V tem jeziku lahko pojem »občutka« opišemo le z besednima zvezama, kot sta npr. »okolščina občutenja« ali »nekaj čutiti« (*atenka*). Če bi tako nekemu pripadniku Akanov prišlo na misel, da bi svojim rojakom v svojem jeziku priporočil empirizem, bi jim moral pojasniti, da je pri vsem zaznavanju neposredni objekt razuma okolščina zaznave ali občutenja nečesa. Sicer pa ti solecizmi tudi v sami angleščini – od koder izvirajo – ne bi zdržali podrobnejšega pregleda, čeprav drži, da bi bilo treba v njihovo izganjanje vložiti precej več truda kot pri akanskem jeziku. Budnemu očesu ameriških realističnih kritikov idealizma tako ni ušlo, da je pri *idealizmu* pomešan *način* spoznavanja z *objektom* spoznavanja. Ker pa (v angleščini) izjavi, da je objekt zaznavanja ideja, ne zmore izzvati hahljanja, kot se to zgodi, če isto sporočilo poskusimo izraziti v akanskem jeziku, ta kritika hladnokrvnih idealistov ni pretirano vznemirila. Empirikalizem, če mi dovolite to jezikovno grozovitost, je privrženost empiričnemu imperativu, ki ne vsebuje *senzualističnih* inkohherentnosti empirizma. To je vidik, ki se mi ob upoštevanju pojmovnih sporočil svoje lastne kulture izkaže kot najbolj verodostojen v odnosu do temeljnega značaja človeškega znanja.

Ob vseh referencah na akanski jezik v tem zagovorništvu empirikalizma bi bilo mogoče dobro z ozirom na zgoraj napisano dodati še eno omejitev. Ne trdim, na primer, da bi kdorkoli iz skupnosti Akan, ob ustrezni spodbudi, lahko izjavil zgoraj omenjene trditve o prostoru in času. V prvi vrsti zato, ker mogoče o teh vprašanjih nikoli ni razmišljal; ²³ drugič zato, ker bi v primeru, da bi ga to zanimalo in bi bil vsaj malo večč takšnega načina razmišljanja, prav lahko prišel do drugačnih zaključkov. Glede na značaj filozofskega razmišlja-

²² Tudi pri izrazu »ideizem« (*ideaism*) gre za neologizem K. Wireduja (op. ur.).

²³ To se nanaša na dejstvo, da na področju, kjer živijo pripadniki akanske jezikovne skupnosti, kot tudi povsod drugod, povprečen človek ni filozof (v tehničnem pomenu besede). To je pomembno poudariti, ko obravnavamo vprašanje, ali je afriška misel bolj praktične kot spekulativne narave. Implicitirano je, da bo odgovor odvisen od tega, s katerim Afričanom govorimo. Seveda lahko, če pogledamo поблиže, tudi v tradicionalni Afriki najdemo spekulativne mislece, in to kljub vtisu, ki ga praksa zanašanja na »informatorje« kot na vire informacij o afriški misli tako rada širi.

nja je upravičeno pričakovati, da si bodo sodobni akanski filozofi o teh temah vse prej kot enotnega mnenja. A kot sem opazil, neenotnost pri interpretacijah jezika tudi pri drugih kulturah k sreči filozofov ni utišala.

Še pomembnejše od zgornje omejitve pa bi bilo najbrž poudariti, da se ne sklicujem na jezik kot na arbitra v filozofski modrosti. Jezik lahko včasih olajša razumevanje filozofske resnice ali neresnice, nikoli pa ne more biti edini kriterij za to. Če nekaj, kar trdimo v enem jeziku, velja, potem bi načeloma moralo veljati tudi v kateremkoli drugem jeziku, kot je jasno iz primera o občutku kot objektu zaznavanja, ki smo ga prej na hitro omenili. Prav zahvaljujoč temu je dialog med različnimi kulturami sveta sploh možen. To, kar iščemo, sta torej dve odliki: prva, biti dovolj partikularističen, da lahko spoznaš samega sebe, in druga, biti dovolj univerzalističen, da lahko komuniciraš z drugimi. Mogoče pa sta to le dva obraza iste odlike.

Prevedla Petra Berlot Kužner